第61卷 第4期　　北京大学学报(哲学社会科学版)　　Vol. 61, No. 4
2024年7月　　Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences)　　Jul. 2024

文 学 研 究

柳宗元思想的独特性及其思想史意义
——以《非国语》对“大中”思想的阐发为讨论中心

李 芳 民

(西北大学 文学院, 西安 710119)

摘　要:“大中”,或称“大中之道”,是柳宗元思想的核心要旨,而《非国语》则是较为集中地反映其“大中”思想的重要作品。在《非国语》中,柳宗元以“大中”思想为本,就传统儒学的一些重要命题做了颇富创新性的阐发,不仅深化了唐代的儒学思想,显示了其思想的独特性,而且具有重要的思想史意义。他立足于“大中”,以富于批判性的思想方式展开理性思考,对儒学由汉学向宋学的转向颇有推动之功;其强调“辅时及物”、注重政治实践,对后世注重经世致用的儒学思想家,亦有潜在的影响。

关键词: 柳宗元;思想;独特性;大中;《非国语》

中图分类号:I 206.2　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2024)04-0035-10

“大中”“大中之道”,或称“中道”,或简言“中”,是柳宗元思想之宗旨。虽然他在一些论、说、辩等文章中,曾多次言及“大中”,但若要深入理解“大中”思想之丰富内涵,《非国语》则是更为重要的作品。柳宗元在《答吴武陵论〈非国语〉》一文中曾说:“夫为一书,务富文采,不顾事实,而益之诬怪,张之以阔诞,以炳然诱后生,而终之以僻,是犹用文锦覆陷阱也。不明而出之,则颠者众矣。仆故为之标表,以告夫游乎中道者焉。”①由此可见《非国语》对于认识其“大中”思想所具有的意义。由于学界对柳宗元“大中”思想已有所论析,于《非国语》亦有所讨论②,故本文着重围绕《非国语》与柳宗元“大中”思想之关联,特别是其所体现的柳宗元思想的独特性与思想史意义几个方面,略作论析,以深化对柳宗元“大中”思想及其思想史价值的认识。

收稿日期:2024-02-26

作者简介:李芳民,西北大学文学院教授。

基金项目:国家社会科学基金重大项目“唐代到北宋丝绸之路(陆路)上的驿站、寺庙、重要古迹与文人活动、文学创作及文化传播”(18ZDA241)。

① 吴文治等点校:《柳宗元集》卷三一,北京:中华书局1979年版,第825页。

② 对柳宗元“大中”思想做出讨论概括比较有影响者,如孙昌武《柳宗元传论》(北京:人民文学出版社1982年版)、高海夫《论“大中”》(高海夫:《柳宗元散论》,西安:陕西人民出版社1985年版)、陈弱水《柳宗元与中唐儒学复兴》(陈弱水:《唐代文士与中国思想的转型》,桂林:广西师范大学出版社2009年版)等。围绕《非国语》展开讨论的论文亦不少,主要者如张汉纲《浅谈柳宗元的无神论思想——读〈非国语〉札记》(《广西民族学院学报》1983年第2期)、秦松鹤《从〈国语〉到〈非国语〉的思想变动——柳宗元的“辅时及物”之文》(《北京师范大学学报》(哲学社会科学版)1990年第3期)、李伏清《柳宗元〈非国语〉中的“大中之道”思想》(《湖南科技学院学报》2010年第3期)、李辉《柳宗元的“中道”思想——以〈非国语〉为中心》(《船山学刊》2015年第1期)等。

一

“大中”及“大中之道”作为政治性语词,虽出现较早①,但就柳宗元文章之所标表看,则其意涵与他对中唐啖、赵一派的“新《春秋》学”思想的体认有着更为明显的关联。柳宗元在评述陆质之学术思想时曾称其是:“明章大中,发露公器。其道以圣人为主,以尧、舜为的,苞罗旁魄,胶轕上下,而不出于正。其法以文、武为首,以周公为翼,揖让升降,好恶喜怒,而不过乎物。”②这里虽并非其首次使用“大中”一词,但其涵义与他处所及者则是完全一致的。陆质为啖助、赵匡的弟子,祖述啖、赵之“新《春秋》学”,柳宗元早年读陆质著作时,即曾对其“新《春秋》学”思想大为折服。《答元饶州论〈春秋〉书》文尝记述云:

> 往年曾记裴封叔宅,闻兄与裴太常言晋人及姜戎败秦师于殽一义,尝讽习之。又闻亡友韩宣英、吕和叔辈言他义,知《春秋》之道久隐,而近乃出焉。京中于韩安平处,始得《微指》,和叔处始见《集注》,恒愿扫于陆先生之门。……复于亡友凌生处,尽得《宗指》《辨疑》《集注》等一通。伏而读之,于“纪侯大去其国”,见圣人之道与尧、舜合,不唯文王、周公之志独取其法耳;于“夫人姜氏会齐侯于禚”,见圣人立孝经之大端,所以明其分也。于“楚人杀陈夏徵舒,丁亥,楚子入陈,纳公孙宁、仪行父于陈”,见圣人褒贬予夺,唯当之所在,所谓瑕瑜不掩也。反覆甚喜。若吾生前距此数十年,则不得是学矣。③

以怀疑、批判的眼光,掘发《春秋》的“久隐”之道,是啖、赵一派“新《春秋》学”的主要特点与思想宗旨,而从文中亦不难看出柳宗元对此旨的领悟与体会,这实际上也就是他评述陆质思想时所概括的“明章大中,发露公器”之意。

但是,这一时期,无论是啖、赵、陆的“新《春秋》学”,还是柳宗元本人的接受,都还限于学术层面,当柳宗元后来步入仕途,其对于“大中”思想的认识,则就不止于此了,他把“新《春秋》学”思想和其现实政治活动联系起来,从实践的层面做了更进一步的阐发。如其任监察御史里行及礼部员外郎时所撰之《褙说》与《贞符》④,即于此有鲜明的体现。《贞符》一文所讨论的是自古帝王受命于天还是受命于人的问题。文章批评了自董仲舒、司马相如、刘向、扬雄、班彪与班固父子“推瑞物以配受命”之说,认为所谓“贞符”,其“受命不于天”而“于其人”;“休符不于祥”而“于其仁”⑤。《褙说》则掘发圣人设立“褙”祭之本意,以为“非于神也,盖于人也”⑥,实也即是对“礼”之本质问题的探讨。就两文所涉内容看,虽非《春秋》经的内容,但因主旨是围绕儒学的重要命题而对“圣人之意”的推求,故无论内容还是其思想方法,都应本源于他所体认的“新《春秋》学”的“明章大中,发露公器”的思想宗旨。

---

① 围绕柳宗元“大中”及“大中之道”语词之本源,章士钊、孙昌武、陈弱水等皆有追溯与考察。章氏以为柳之二语与《汉书》所载谷永、孔光二人所用之同语词有关联性,但对于谷、孔语词原本之涵义,柳宗元则“洗伐净尽”。说见章士钊:《柳文指要》下,卷一,北京:文汇出版社2000年版,第1011—1015页。孙氏则以为“大中”语,乃出于《易经》“大有”卦之彖辞。说见孙昌武:《柳宗元传论》,北京:人民文学出版社1982年版,第91页。而陈氏则以为当本于《尚书·洪范》“建用皇极”之《伪孔传》。说见陈弱水:《唐代文士与中国思想的转型》之《柳宗元与中唐儒学复兴》文(桂林:广西师范大学出版社2009年版,第262—263页)。

② 《唐故给事中皇太子侍读陆文通先生墓表》,吴文治等点校:《柳宗元集》卷九,第208—209页。

③ 吴文治等点校:《柳宗元集》卷三一,第818—819页。

④ 《褙说》,施子愉《柳宗元年谱》系于贞元十九年。本年闰十月,柳宗元由蓝田尉转监察御史里行。《贞符》一文中有及“臣为尚书郎时,尝著《贞符》,言唐家正德,受命于生人之意,累积厚久,宜享年无极之义,本末闳阔。会贬逐中辍,不克备究”语,又有“负罪臣宗元惶恐言”等语,知撰于为礼部员外郎时,后因贬谪,至贬永州后乃最后完成。

⑤ 吴文治等点校:《柳宗元集》卷一,第30、35页。

⑥ 吴文治等点校:《柳宗元集》卷一六,第458页。

由此看来,“大中之道”不仅是柳宗元服膺的一种思想,同时也是他从事政治活动的思想基础。他之加入“二王”集团,目的也即在于以“大中之道”来改造现实政治,只是他未曾料到却因政治失败而远谪南荒。在南贬之初,他曾对自己对所遭致的“欲操术以致忠兮,众呀然而互嚇”的境遇以及“重仍乎祸谪”的人生悲剧备感愤激与不平,并对其“旁罗列以交贯兮,求大中之所宜”的理想追求有过反思,但反思的结果却是:“死蛮夷固吾所兮,虽显宠其焉加。配大中以为偶兮,谅天命之谓何”①,表达了坚守“大中”至死不渝的态度。而在《答周君巢饵药久寿书》一文中,他更为明确的表示,“苟守先圣之道,由大中以出,虽万受摈弃,不更乎其内。”②由此可见“大中之道”在他心中的分量。

永贞事败,壮心瓦裂,风波一跌,遂为“缧囚”。贬谪之后,他也就只能通过立言以垂后的方式来阐扬“大中”思想。这一时期他所作的《四维论》《天爵论》《守道论》《时令论(上下)》《断刑论下》《六逆论》《天说》《桐叶封弟辩》等,无不体现出本“尧舜之道”与“圣人之志”,而对“大中之道”所作的阐发。比如,《守道论》通过辨析“道”与“官”的关系,指出《左传》所引孔子“守道不如守官”语,乃“非圣人之言,传之者误也”③;《六逆论》针对《左传》中石碏“贱妨贵、少陵长、远见亲、新间旧、小加大,淫破义”之“六逆论”,指出其谬误之所在④;而《桐叶封弟辩》围绕“当”的讨论,《断刑论下》对“经”与“权”的关系辨析,也都可说体现了他对“大中之道”更深入的思考,使“大中”思想的内涵不断趋于深化与丰富。

不过,相较而言,他这一时期通过《非国语》的撰写,对“大中之道”的阐发更为集中。在《与吕道州温论非国语书》文中,他曾论及此文之写作宗旨云:

> [……]近世之言理道者众矣,率由大中而出者咸无焉。其言本儒术,则迂回茫洋而不知其适;其或切于事,则苛峭刻覈,不能从容,卒泥乎大道。甚者好怪而妄言,推天引神,以为灵奇,恍惚若化而终不可逐。故道不明于天下,而学者之至少也。
>
> [……]
>
> 尝读《国语》,病其文胜而言尨,好诡以反伦,其道舛逆。而学者以其文也,咸嗜悦焉。伏膺呻吟者,至比六经,则溺其文必信其实,是圣人之道翳也。余勇不自制,以当后世之讪怒,辄乃黜其不臧,救世之谬。凡为六十七篇,命之曰《非国语》。既就,累日怏怏然不喜,以道之难明而习俗之不可变也,如其知我者果谁欤?凡今之及道者,果可知也已。后之来者,则吾未之见,其可忽耶?故思欲尽其瑕纇,以别白中正。⑤

由此可见,《非国语》显然是柳宗元力图通过立言垂后方式而阐扬“大中之道”的精心结撰之作。他希望通过对《国语》的批评,使“世之言理道”者,深明圣人之道而由乎大中。由此也就不难明白《非国语》与柳宗元所阐扬的“大中之道”之间的关系了。

二

《国语》是记述春秋时期周、鲁、齐、晋、郑、楚、吴、越诸国史事的一部国别体史书,而以记录人物之言行为主。柳之《非国语》则摘取其中言行之可非者为六十七篇,别为上下。对于《非国语》之内容,章士钊曾以“恶称天以诬人”“恶失礼以欺民”、鄙耻“言必称神,肆其迂诞”“轻视礼乐”而又与“墨家非乐、

---

① 吴文治等点校:《柳宗元集》卷二,第 54—56 页。

② 吴文治等点校:《柳宗元集》卷十二,第 841 页。

③ 吴文治等点校:《柳宗元集》卷三,第 82—83 页。

④ 吴文治等点校:《柳宗元集》卷三,第 95—97 页。

⑤ 吴文治等点校:《柳宗元集》卷三一,第 822—823 页。

薄葬未同”以及“恶夫立数核史”五端概括之①。由于《非国语》主要是借助历史批评发明圣人思想,藉以阐发“大中之道”的,因此,透过柳宗元对历史上具体人事的褒贬,既有助于理解其“大中”思想,也更能体悟其思想的独特性,而后者对于认识柳宗元思想的价值更有意义,故以下着重就此展开讨论。

柳宗元在《寄许京兆孟容书》中曾谓其人生志向是:“唯以中正信义为志,以兴尧、舜、孔子之道,利安元元为务。”②在《与杨诲之第二书》中亦声称:“吾之所云者,其道自尧、舜、禹、汤、高宗、文王、武王、周公、孔子皆由之。”③在《时令论下》中也说:“立大中,去大惑,舍是曰圣人之道,吾未信也。”④由此可见他是以承继儒家思想传统自任的。不过,唐自天宝后期,下及贞元、元和之际,经李华、萧颖士、贾至、元结、独孤及以及梁肃、权德舆、柳冕等人的倡导,复兴儒学已成为颇有影响的时代潮流。那么,柳宗元所标表的“大中之道”,在这一复古兴儒的思潮中,又有何独特之处呢?

柳宗元所倡言的“大中”,其独特性首先表现为他是以推求“圣人之意”的方式,追本溯源,对儒家思想之本旨,做出富有新意的阐发与诠释,由此而呈现出鲜明的批判色彩与理性精神。

儒家思想的载体是《诗》《书》《礼》《易》《春秋》等经典,盛唐后期倡言兴复儒学的天宝士人,也大抵以尊经相标榜。李华《赠礼部尚书清河孝公崔沔集序》即说:“文章本乎作者,而哀乐系乎时。本乎作者,六经之志也;系乎时者,乐文武而哀幽厉也。”⑤但整体而论,他们只是激于当时世风之衰颓,希望以儒家思想来变风化俗,改造世道人心,却并没有进一步阐发儒家思想的理论意识⑥。从思想理论层面对儒家思想做出新的阐发,至元和时才出现新的变化。与柳宗元同时的韩愈,不仅围绕仁、义、道、德四端,阐发儒家的思想命题,而且还构建了儒家思想传授的“道统”⑦。如果仅从提倡儒道、推尊儒家先圣这些表面特征看,柳宗元同当时的士人或许并无大殊,但如果涉及对儒家思想一些命题的认识与诠释,则就有较为显然的差别了。而这则又与上文所提及的“新《春秋》学”思想的影响有着密切的关联。陆质尝论啖助对《春秋》微旨之掘发云:“《春秋》之文,通于礼经者,斯皆宪章周典,可得而知矣。其有事或反经而志协乎道,迹虽近义而意实蕴奸,或本正而末邪,或始非而终是,贤智莫能辨,彝训莫能及,则表之圣心,酌乎皇极,是生人以来未有臻斯理也,岂但拨乱反正,使乱臣贼子知惧而已乎!”⑧很显然,啖助对《春秋》经义的掘发,采取的是一种不迷信、不盲从的态度,他力求通过深探本源,开掘《春秋》经中的幽隐之赜,阐发孔子思想之本意。这就打破了自汉以来形成的“注不破经,疏不破注”的经学诠释传统,而带有鲜明的批判色彩与理性精神。柳宗元撰写《非国语》,正是以这种理性精神与思想方式来阐扬“大中”的。其《荀息》一篇,即颇具典型性。

---

① 章士钊:《柳文指要》上,卷三十一,第766—770页。

② 吴文治等点校:《柳宗元集》卷三〇,第780页。

③ 吴文治等点校:《柳宗元集》卷三三,第852页。

④ 吴文治等点校:《柳宗元集》卷三,第89页。

⑤ 董诰等编:《全唐文》卷三一五,上海:上海古籍出版社1990年版,第1413页。

⑥ 陈弱水以“萧颖士团体”概括这一群人,并指出“萧颖士团体并没有发起一场独立的儒家思想运动。他们的主要工作体现在,在讨论文学存在的理由和创作的原则的背景下,提升了儒家理想的地位。因此,由于这个团体的杰出工作,中唐初起的儒学复兴几乎被完全等同于古文运动了。”陈弱水:《柳宗元与唐代思想变迁》,郭英剑、徐承向译,南京:江苏教育出版社2021年版,第24页。

⑦ 《原道》即称:“吾所谓道也,非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜,舜以是传之禹,禹以是传之汤,汤以是传之文武周公,文武周公传之孔子,孔子传之孟轲,轲之死,不得其传焉。荀与扬也,择焉而不精,语焉而不详。”阎琦:《韩昌黎文集注释》上,西安:三秦出版社2004年版,第22页。

⑧ 陆淳(质):《春秋微旨序》,清学津讨原本。

《荀息》篇所述事之本末,见于《国语》,亦见于《左传》①。其事之原委是,晋献公惑于骊姬谗言,逼死太子申生,公子夷吾与重耳被迫逃亡,骊姬之子奚齐遂得以立为嗣君。献公临终,托付奚齐于荀息,荀息则诺以"忠贞"之守。献公卒,里克为乱,杀奚齐,荀息欲死其事,或谓可立卓子。荀息乃立卓子,里克复杀之,荀息遂践其前诺而死之。《国语》记此事,意在褒扬荀息之忠贞,故借"君子曰"而赞其"不食其言矣"。柳宗元则就此展开讨论与批评,并假他人之问,推究圣人之意,云:

> 非曰:夫"忠"之为言,中也;"贞"之为言,正也。息之所以为者有是夫? 间君之惑,排长嗣而拥非正,其于中正也远矣。或曰:"夫已死之不爱,死君之不欺也。抑其有是,而子非之耶?"曰:"子以自经于沟渎者举为忠贞也欤?"或者:"左氏、穀梁子皆以不食其言,不食其言,然则为信可乎?"曰:"又不可。不得中正而复其言,乱也。恶得为信?"曰:"孔父、仇牧,是二子类耶?"曰:"不类。"曰:"不类,则如《春秋》何?"曰:"《春秋》之类也,以激不能死者耳。孔子曰:'与其进不保其往也。'《春秋》之罪许止也,隐忍焉耳。其类荀息也亦然,皆非圣人之情也。枉许止以惩不子之祸,进荀息以甚苟免之恶,忍之也。吾言《春秋》之情,而子征其文,不亦外乎? 故凡得《春秋》者,宜是乎我也。此之谓信道哉!"②

具体分析,柳之所"非",可分为四层。其一乃是对于荀息所谓之"忠贞"的反驳。《国语》载里克将杀奚齐,问及荀息将如何,荀息告以"有死而已",原因是其曾答应献公事君之道以"忠贞",谓:"可以利公室,力有所能无不为,忠也。葬死者,养生者,死人复生不悔,生人不愧,贞也。"③柳宗元则认为荀息当献公受谗惑而排斥太子申生之际,不能谏而止,其言行则既不能称"忠",亦不可称"贞"(正),故不值得称道。这是正面的批评。而后面三层,则是设为问答,对他人之疑问,做进一步申述辨说。其中最值得注意的是第四层。一方面他对有人以为《春秋》所载之孔父嘉、仇牧之事与荀息事相类的观点,提出反驳,另一方面又结合《春秋》记许太子止"弑其君"的笔法,以为其与记荀息是相似的,孔子枉许止乃是为了惩子道,而进荀息则是为了罪不为君尽忠者,其皆蕴圣人幽微之深意。很显然,柳宗元围绕"荀息之事"所展开的历史批评,目的乃在于追溯圣人之本意,其思考方式与"新《春秋学》"之精神是完全一致的,而其思想的独特性也是不难看出的。

《国语》中还有一些记言与述事而假借圣人"神"之者,对此,柳宗元也从"明章大中"出发,进行了批评与反驳。如《专车之骨》所记述孔子解"专车之骨"之本事及"楛矢"之来源,即是如此。《国语》所载,意在显扬孔子之博学,但在柳宗元看来,孔子乃儒家圣贤,《国语》作者不记其大,反记此细小琐事,识见不免浅陋,且诞谩之事,固圣人之所耻言,而《国语》却视为特异而载记之,此于圣人之思想,实大悖其旨。此外如《羵羊》一篇,记季桓子穿井得物怪事而征于孔子,柳宗元亦明确表示,"孔氏恶能穷物怪之形也? 是必诬圣人矣"④。凡此都体现了其以批判的眼光审视《国语》之记事,力求"明章大中"的旨趣。

柳宗元思想的独特性,还表现在其通过《非国语》的具体事例的讨论,对传统儒学一些重要命题展开辨析,显示出鲜明的思辨色彩。这在以下几个方面表现得最为明显。

其一是围绕天人关系问题的辨析。自战国以降,围绕"天人关系"的讨论,一直是中国古代哲学思

---

① 《国语》所载,参徐元诰《国语集解·晋语二》,北京:中华书局 2002 年版,第 275—297 页。以下凡引此书,出版信息等不再出注。《左传》所载,参杜预《春秋经传集解·僖公九年》,上海:上海古籍出版社 1997 年版,第 355—363 页。二者所载略有差异。

② 吴文治等点校:《柳宗元集》卷四四,第 1296—1297 页。

③ 徐元诰:《国语集解》,第 289 页。

④ 吴文治等点校:《柳宗元集》卷四四,第 1288 页。

想的重要命题,“天”是否有意志,是否能够影响人事,是争论的核心。在儒家学派中,荀子很早就提出了“天人相分”之论,以为“天行有常,不为尧存,不为桀亡。应之以治则吉,应之以乱则凶……故明于天人之分,则可谓至人矣”①;而董仲舒则以为“天亦有喜怒之气、哀乐之心,与人相副。以类合之,天人一也。……与天同者大治,与天异者大乱”②,即所谓“天人感应”论。事实上,自先秦以降,儒家内部有关天人关系的认识并不一致,荀子与董仲舒的对立,是其中之代表。柳宗元在此问题上显然近于荀子,但他在荀子的基础上,又有更进一步的阐发。认为天人之间,“功者自功,祸者自祸,欲望其赏罚者大谬;呼而怨,欲望其哀且仁者,愈大谬矣”。③ 这一思想,在《非国语》的《三川震》《谷洛斗》诸篇中,即是通过评议灾异之事而展开论说与辨析的。《三川震》中,针对周大夫伯阳父因三川地震而预言国必亡的议论,明确指出:“山川者,特天地之物也。阴与阳者,气而游乎其间者也。自动自休,自峙自流,是恶乎为我谋? 自斗自竭,自崩自缺,是恶乎为我设?”④在《谷洛斗》中,则针对《国语》将周王室之乱归于谷水与洛水漫溢危及王宫时,周灵王不从太子晋之谏而“壅之”的记述,认为“王室之乱且卑,在德,而又奚谷、洛之斗而征之也”?⑤ 而在《神降于莘》中,他又鲜明地提出了“力足者取乎人,力不足者取乎神”的观点,将“足乎道”“取乎人”乃看作是真正的尧舜之道。

其二则是对“命数”的批判。《国语》作者有着浓厚的定命思想,故于历史记载多述诬诡荒诞之事,藉以表现神秘的“天命”。这因而也成为柳宗元《非国语》进行历史批评的重要内容。《国语》中涉及此类内容的记述甚多,《灭密》《聘鲁》《晋孙周》《城成周》《跻僖公》《卜》《郭偃》《虢梦》《童谣》《宰周公》《舆人诵》《葬恭世子》《杀里克》等篇皆是,其或借“数”以宣“命”,或以诡异之事渲染“天命”。柳宗元一方面揭露其荒诞不经,另一方面则通过客观分析,展现了其思考问题时的理性精神。如《虢梦》一篇,记虢亡之事,以虢公之梦怪神、囚解梦之史嚚强凶以为吉以及使国人贺梦诸端,意在说明梦“怪神”与虢亡之联系,渲染诡异之事以突出“天命”。柳宗元则指出,“虢,小国也而泰,以招大国之怒,政荒人乱,亡夏阳而不惧,而犹用兵穷武以增其雠怨,所谓自拔其本者。亡,孰曰不宜? 又恶在乎梦也?”⑥以为虢亡的原因,与虢公之梦怪神无关,而在于其为政之失误,从而突破了神学思想的迷雾。这种以现实政治作为思考问题的出发点,无疑是富于理性精神的。

在中国历史上,占卜之术可谓源远流长,且曾在春秋时期的社会生活中占有重要地位。《左传》一书,记卜祝之事尤多。柳宗元《非国语》之《卜》一篇,即是围绕《国语·晋语》之《献公卜伐骊戎》展开的分析与批评。由于作为儒家“六经”之一的《周易》,原即本于卜筮之书⑦,而又深受孔子的重视⑧,因此,对《国语》占卜之事的批评,于柳宗元而言便具有一定的难度。他在文中也曾坦言:“圣人用之,吾未之敢非。”不过,这并未妨碍他对此问题展开进一步的分析与思考。他透过圣人用占卜之外在表象,深入推考圣人之本心,发明圣人思想的真谛。以为“圣人之用也,盖以驱陋民也,非恒用而征信矣”,而“尔

① 王先谦:《荀子集解》,北京:中华书局 1988 年版,第 307—308 页。
② 苏舆:《春秋繁露义证》,北京:中华书局 1992 年版,第 333—334 页。
③ 《天论》,吴文治等点校:《柳宗元集》卷一六,第 443 页。
④ 吴文治等点校:《柳宗元集》卷四四,第 1269 页。
⑤ 吴文治等点校:《柳宗元集》卷四四,第 1279 页。
⑥ 吴文治等点校:《柳宗元集》卷四四,第 1294 页。
⑦ 《周礼》记“太卜”之职掌云:“掌三易之法,一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》。其经卦皆八,其别皆六十有四。” 见《十三经注疏》,北京:中华书局 1980 年版,第 802—803 页。
⑧ 司马迁曾说:“孔子晚而喜《易》,序《彖》《系》《象》《说卦》《文言》。读《易》,韦编三绝。曰:‘假我数年,若是,我于《易》则彬彬矣’。”《史记》卷四十七《孔子世家》,北京:中华书局 1982 年版,第 1937 页。

后之昏邪者神之,恒用而征信焉,反以阻大事”,并认为“卜史之害道也多,而益于道也少,虽勿用之可也”,批评“左氏惑于巫而尤神怪之,乃始迁就附益以成其说,虽勿信之可也”①。这样,他就不仅批评了《国语》宣扬卜筮巫怪之不足取,而且还通过对圣人用意之分析,体现了其思考的深度。

其三则是在“礼乐”问题上对圣人之意的阐发。“礼乐”在儒家思想中占有特别重要的地位,孔子尤重“礼乐”的价值与作用,而作为儒家学派代表人物之一的荀子,还从理论上对之作了进一步的阐释②。但是,在柳宗元看来,“礼乐”乃是圣人用来达到目的之手段,而非目的,因此,他对于仅重“礼乐”之形式,乃至将虚诞之事附会于“礼乐”,便持鲜明的批判态度。《不藉》篇围绕《国语》关于周宣王不藉千亩,王师后来因此而败于姜戎之说,他即指出:“古之必藉千亩者,礼之饰也。”以为“存其礼诚善矣。然而存其礼之为劝乎农也,则未若时使而不夺其力,节用而不殚其财,通其有无,和其乡闾,则食固人之大急,不劝而劝矣。启蛰也得其耕,时雨也得其种,苗之猥大也得其耘,实之坚好也得其获,京庾得其贮,老幼得其养,取之也均以薄,藏之也优以固,则三推之道,存乎亡乎,皆可以为国矣”。③ 在这里,柳宗元就天子“必藉千亩”的古礼规定,指出其不过是“礼之饰也”,也就是说它不过是一种劝农的形式,如真能体会此礼之本意而行劝农之实,那么天子“藉千亩”,行“三推之道”,无论实施与否,都不会对国家有什么影响。这样,他就深刻地批判了《国语》“不藉千亩”之说的荒谬了。

至于“乐”,他对《国语》的许多荒诞之说也提出了批评。比如《无射》中,针对单穆公与伶洲鸠谏周景王铸钟无射的议论以及将景王之卒与铸钟相牵合④,柳宗元感慨道:“呜呼!是何取于钟之备也?吾以是怪而不信。”并借问答的形式,阐述了他对于“乐”与现实之间关系的独特见解。认为“圣人既理定,知风俗和恒而由吾教,于是乎作乐以象之”,因此“非乐能移风易俗也”,乃是由于“乐之来,由人情出者也”,故“其始非圣人作也”,而是“圣人以为人情之所不能免,因而象政令之美,使之存乎其中,是圣人饰乎乐也。”⑤在柳宗元看来,不是音乐能够移风易俗,而是音乐乃移风易俗的表现。圣人作乐,是以乐来体现政令之美、反映现实的,乐是时代政治的象征,故其不是圣人凭空创造,而是圣人顺乎人情的制作。柳宗元的这一认识,体现了他在此问题上的独特见解,颇有不同于儒家前贤的新见⑥。

以上数端,可说是柳宗元围绕儒学思想中一些重要命题所展开的富有理论思辨色彩的讨论。他对于“天命”“命数”的批评,理性而深刻;在对“礼”的讨论中,他反对以虚饰的形式遮盖“礼”之精神,崇实而黜虚,可谓是对儒家“礼”之价值的新阐发;在“乐”的讨论中,则提出了不同于前人的新见解。这些可说都为儒学思想的发展,做出了独特的贡献。

柳宗元思想之另一独特性,则表现为以“生人为主”,强调“辅时及物”“有益于世用”,具有很强的政治实践性。据前引《答元饶州论春秋书》知,柳宗元深受陆质思想的影响,而陆质“新《春秋》学”即强

---

① 吴文治等点校:《柳宗元集》卷四四,第 1291—1292 页。

② 《荀子》有《礼论》与《乐论》,分别论述了礼、乐的起源、形式、功用等问题。王先谦:《荀子集解》卷十三、十四,北京:中华书局 1988 年版。

③ 吴文治等点校:《柳宗元集》卷四四,第 1267—1268 页。

④ 《国语》中此段内容文字较长,《非国语》节略其文。原文可参徐元诰《国语集解》之“周语下第三”,第 107—113 页。

⑤ 吴文治等点校:《柳宗元集》卷四四,第 1280—1281 页。

⑥ 荀子《乐论》云:“乐者,圣人之所乐也,而可以善民心,其感人深,其移风易俗,故先王导之以礼乐而民和睦。夫民有好恶之情而无喜怒之应则乱。先王恶其乱也,故修其行,正其乐,而天下顺焉。”(王先谦:《荀子集解》卷十四,第 381 页)柳宗元对“乐”的认识,与荀子有所不同,由此可见他在此问题上的独到的思考。

调以生人为主,将“生人”的利益,置于社会治理的核心地位。吕温在《祭陆给事文》中记陆质临终之付嘱云:“子非入吾之域,入尧舜之域;子非观吾之奥,睹宣尼之奥。良时未来,吾老子少。异日河图出,凤鸟至,天子咸临,泰阶清,问理本,其能以生人为重、社稷次之之义,发吾君聪明,跻盛唐于雍熙者,子若不死,吾有望焉。”①从陆质的临终之言可知,他特别希冀“新《春秋》学”的思想能够付诸现实的政治实践,而深受其思想影响的吕温、柳宗元、刘禹锡等永贞革新的青年精英,也都非常注重将“新《春秋》学”的理想贯彻于政治实践活动中②。由于永州时期作为“员外置司马”的柳宗元,已不再具备政治实践的条件,但透过《非国语》,仍能看出柳宗元重“生人”及务实黜虚的思想特征。如其《轻币》一篇,针对《国语》称齐桓公以“轻币重礼”手段收买诸侯,以致“诸侯之使,垂橐而入,稛载而归”,他即批评齐桓公“悉国之货以利交天下,若是耶,则区区齐人,恶足以奉天下?己之人且不堪矣,又奚利天下之能得?若竭其国,劳其人,抗其兵,以市伯名于天下,又奚仁义之有”③。这种从百姓负担角度思考问题,显然即是其注重“生人”思想的体现。而由于《国语》作为一部历史著作,所记人物言行事迹,多关涉政治原则、君臣关系、国家治理等内容,因此,柳宗元通过对《国语》此类内容的批评,也就较多体现了其政治原则与主张。比如《救饥》篇批评箕郑答国君救饥之问的迂阔不切,《命官》篇批评晋文公用人上的任人唯亲,《戮仆》篇批评魏绛的刑罚不当,《狐突》篇之反对为臣明哲保身,《射鹗》篇之论谏诤之道,《获晋侯》篇之批评秦穆公处理外交与国政之失当,《伍员》篇批评伍子胥之愚忠,《狐偃》篇批评狐偃阻止重耳回国继承君位之不识时务,《问战》篇论战争取胜条件所体现的务实思想,等等,大都关乎国家治理的重大问题。其《大钱》一篇,讨论货币与物价之关系,尤能见出其“辅时及物”思想切于实际的特点。针对《国语·周语》所记单穆公谏周景王铸造大钱之事,柳宗元议论道:“古今之言泉币者多矣。是不可一贯,以其时之升降轻重也。币轻则物价腾踊,物价腾踊则农无所售,皆害也。就而言之,孰为利?曰:币重则利。曰:奈害农何?曰:赋不以钱,而制其布帛之数,则农不害;以钱,则多出布帛而贾,则害矣”,并指出“今夫病大钱者,吾不知周之时何如哉?其曰‘召灾’,则未之闻也”④。这里,柳宗元不仅围绕《国语》所记之事讨论了货币、物价与赋税政策关系这样的经济学问题,而且还进一步联系到他对当代现实治理中货币政策问题的思考,从中不难看出柳宗元的经济思想以及强烈的现实关怀,而就整个儒家思想的体系来看,这些也都是前此的儒家先贤所未曾涉及的。

三

作为唐代提倡儒学的代表人物之一,柳宗元通过《非国语》以阐扬“大中”,体现了其思想的独特性,而如果从整个儒学思想发展史的角度看,也具有重要的价值与意义。概而言之,以下两点是尤为突出者。

首先在于他通过《非国语》阐扬“大中”所呈现的理性与批判精神,打破了儒学章句之学的思维模式,对推动唐代儒学思想的转变具有重要的作用。在中国儒学思想史上,中唐是由汉学向宋学发展演变的重要时期,而汉、宋之变的核心,即在于阐释儒家经典的思维方式的差异。以字词注释与篇章疏解为

---

① 董诰等编:《全唐文》卷六三一,第 2821 页。

② 从柳宗元《祭吕衡州温文》中评论吕温道州刺史任上的施政,《答元饶州论政理书》论及元洪的地方治理等,都可以看出深受“新《春秋》学”影响的青年政治家们在地方治理实践中对陆质思想的践行。二文分别见吴文治等点校:《柳宗元集》卷四〇,第 1052—1054 页;卷三二,第 831—833 页。

③ 吴文治等点校:《柳宗元集》卷四四,第 1290 页。

④ 吴文治等点校:《柳宗元集》卷四四,第 1280 页。

特色的章句之学,自汉代以降,一直为儒学的主流。尽管汉学在经典的疏解上对儒学发展做出了重要的贡献,但由于他们对"注不破经,疏不破注"原则的拘守,其思维僵化之弊,亦严重阻碍了后来儒学的进一步发展。而中唐时期以啖、赵、陆为代表的"新《春秋》学",则突破了这一点。他们治《春秋》的目标,即在着意推求圣人之本意,期于"明章大中,发露公器"。而柳宗元则不仅服膺啖、赵、陆之学,同时也接受了"新《春秋》学"的思想方法,其倡言"大中",在儒学思想的理论思考方面,尤为用心用力。就治学方法而言,他对于章句之学是颇为轻视的。他曾对人称:"仲尼岂易言耶? 马融、郑玄者,二子独章句师耳。今世固不少章句师,仆幸非其人。"①而其与友朋之间围绕经典的讨论,亦常是从探求圣人之意而展开的。比如其与元洪讨论《春秋》之义云:"兄书中所陈,皆孔氏大趣,无得逾焉。其言书荀息,贬立卓之意也。顷尝怪荀息奉君之邪心以立孽子,不务正义,弃重耳于外而专其宠,孔子同与仇牧、孔父,为之辞。今兄言贬息,大善。息固当贬也,然则《春秋》与仇、孔辞不异,仇、孔亦有贬欤? ……《微指》中明'郑人来渝平',量力而退,告而后绝,固先同后异者也。今检此前无与郑同之文,后无与郑异之据,独疑此一义,理甚精而事有不合,兄亦当指而教焉。往年又闻和叔言兄论楚商臣一义,虽啖、赵、陆氏,皆所未及,请具录,当疏《微指》下,以传末学。"②其实,不惟文中所述,整个《非国语》的写作,亦可说是始终贯穿了质疑与探求、理性与批判的精神。这里不妨再举《祝融》一篇为例。《国语》记史伯之言,以为祖先有盛德,其后世之子孙必会得到厚报。祝融有成天地之大功,故其子孙在虞夏商周皆得为侯伯,又以其在周末未有侯伯之位,故其再兴,将会应于作为祝融之后的楚国。这显然是一种虚幻诞漫的福报之论。柳宗元则通过历史事实的分析指出,尧、舜之德可谓至矣,但其后世子孙却衰落了,即便后来周武王扶持其后世子孙于陈,而最后仍不免坠亡,由此可见,所谓祖宗盛德会福佑子孙之说,何其荒谬! 这种以深邃的目光展开历史分析,显然是更富于理性精神的。

其次在于柳宗元思想重实黜虚、注重实践的个性,对后世重"匡世""济时"、强调事功的儒学思想,具有深远的影响。儒家的基本精神是积极入世的,不过,自孔子殁后,"儒分为八"(《韩非子·显学》),儒学内部已开始出现了分化。宋代理学兴起,"性理之学"遂成为儒学思想的主流。尽管如此,理学家中仍不乏一些经义与治事并重的学者。如作为宋初道学代表之一的胡瑗,在太学教学中即"主张实行分科教学法,立'经义'和'治事'两斋。'经义'斋学习六经,'治事'斋研究致用之学。前者重理论,后者重实行。"③南宋初期的胡安国为学,以"'康济时艰'为旨志"④,其子胡宏传父之学,亦极重"匡世",称其"著《春秋传》就是为了阐明'圣王经世之志',以供时君世主取法"⑤。南宋中后期,以朱熹为代表的理学一派重心性,而浙东永嘉学派,则与之论辩,讲究事功。从儒学发展来看,以朱熹为代表的理学派与以薛季宣、陈傅良、叶适为代表的永嘉事功派,可以说是后世儒学中两种不同倾向的代表。但细究起来,后世儒学思想的这种分野,实早有滥觞。中唐韩、柳思想之差异,即已显示出这样的差别。在儒学由汉向宋的转变中,如果说韩愈与李翱是宋代心性思想的前导,那么柳宗元倡言"以辅时及物为道",则可说

---

① 《答严厚舆秀才论为师道书》,吴文治等点校:《柳宗元集》卷三四,第 878 页。

② 《答元饶州论春秋书》,《柳宗元集》卷三一,第 819—820 页。

③ 侯外庐、邱汉生、张岂之主编:《宋明理学史》上,西安:西北大学出版社 2018 年版,第 25 页。

④ 《宋史》本传载,高宗绍兴元年,胡安国曾向高宗献《时政论》二十一篇。后高宗召见与之论《春秋》,付《左氏传》令其点句正音,安国奏:"《春秋》经世大典,见诸行事,非空言比。今方思济艰难,《左氏》繁碎,不宜虚费光阴,耽玩文采,莫若潜心圣经。"脱脱:《宋史》,卷四百三十五《儒林》,北京:中华书局 1977 年版,第 12912—12913 页。又参见侯外庐、邱汉生、张岂之主编:《宋明理学史》上,第 211—212 页。

⑤ 侯外庐、邱汉生、张岂之主编:《宋明理学史》上,第 269 页。

已见后世儒学中事功派之萌蘖①。柳宗元《非国语》中的诸多历史批评,大都是从政治实践角度展开的议论,具有很强的现实意义,诚如章士钊所云:“《非国语》者,子厚体物见志之作也,凡子厚读古书,以‘世用’二字为之标准,绝非为好古而漫为读,此旨在《答武陵》一书中,已明言之,所谓‘以辅时及物为道’者也。”②柳宗元南贬之后所作《送徐从事北游序》亦曾说:“得位而以《诗》《礼》《春秋》之道施于事,及于物,思不负孔子之笔舌。能如是,然后可以为儒。儒可以说读为哉!”③可见,不尚空谈,注重实践,是他始终不变的追求。

柳宗元思想的独特性及其所具有的重要思想史意义,无疑是值得重视的,而《非国语》围绕“大中”思想的阐发,于其思想的独特性,体现得最为突出。可以说,它是柳宗元发明圣人之道、展示其思想特点的发愤之作。他曾经誓言:“苟不悖于圣道,而有以启明者之虑,则用是罪余者,虽累百世滋不憾而恧焉!”④因此,无论是理解柳宗元的“大中”思想,还是认识其思想的历史意义,《非国语》皆不可忽!

The Uniqueness of Liu Zongyuan's Thought and Its Significance in the History of Ideology: Focusing on the Elucidation of his Idea of "Golden Mean" in his *Anti-discourses on the State*

Li Fangmin

(*Faculty of Liberal Arts*, *Northwest University*, *Xian* 710119, *China*)

Abstract: "Golden mean" (大中), also known as "the golden mean course" (大中之道), is the core and main idea of Liu Zongyuan's (柳宗元) thought, and *Anti-discourses on the State* (《非国语》) is an important work that intensively reflects his idea of "golden mean". In *Anti-discourses on the Stat*, Liu Zongyuan based himself on the idea of "golden mean", and made an innovative exposition of some important propositions of traditional Confucianism, which not only deepened the Confucianist thought of the Tang Dynasty, but also showed the uniqueness of his thought, thus having an important significance in the history of ideology. Based on "golden mean", Liu Zongyuan carried out rational thinking in a critical way, which promoted the shift of Confucianism of the Han Dynasty (汉学) to Neo-Confucianism of the Song Dynasty (宋学). What's more, he emphasized "keeping pace with the times and serving the society" and political practice, which also had a potential impact on later Confucian thinkers who paid attention to the application of Confucianism to the human world.

Key words: Liu Zongyuan; thought; uniqueness; golden mean; *Anti-discourses on the State*

(责任编辑 郑 园)

① 永嘉学派的思想,主要表现为与朱熹理学思想的分歧与论争,但薛季宣的“求经学之正,讲明时务本末利害……无为空言,无戾于行”的主张,陈傅良的笃信“六经之学,兢业为本”,以及叶适在对理学思想的辩诘批判中对儒学思想本源的推究,与柳宗元也都有近似之处。关于永嘉学派诸人的思想及其特点,参见侯外庐、邱汉生、张岂之主编《宋明理学史》上,“浙东事功派与理学的关系”,第 397—437 页。

② 章士钊:《柳文指要》上卷,第 771 页。

③ 吴文治等点校:《柳宗元集》卷二五,第 660 页。

④ 《与吕道州温论非国语书》,吴文治等点校:《柳宗元集》卷三十一,第 823 页。